

Conscience tragique et représentation politique Nietzsche et Bataille

François Leroux

Volume 9, numéro 2, printemps 1999

La philosophie à portée de voix

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801127ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801127ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Leroux, F. (1999). Conscience tragique et représentation politique : nietzsche et Bataille. *Horizons philosophiques*, 9(2), 51–75. <https://doi.org/10.7202/801127ar>

CONSCIENCE TRAGIQUE ET REPRÉSENTATION POLITIQUE

Nietzsche et Bataille¹

I

Je voudrais soumettre trois propositions ou trois groupes de propositions à la discussion. Ces propositions peuvent être parfois connues, c'est-à-dire refléter un point de vue disons traditionnel : mais mon intervention vise moins une originalité sans bornes qu'à nous engager dans la mise à l'épreuve d'un certain nombre d'idées.

Voici une première considération : si l'idée de *tragédie*, à l'époque moderne, permet de métaphoriser la vie politique, elle risque bien, par ailleurs, de nous en masquer la dimension *tragique*. L'idée du *tragique*, telle qu'on l'aperçoit chez des penseurs comme Nietzsche et Bataille, rend possible un regard sur la démesure dont nos sociétés sont porteuses et sur certains des fondements de notre expérience collective.

Le second groupe d'idées que j'avancerai recoupe les formulations suivantes : pour les auteurs dont j'analyse ici le propos, seule une *conscience tragique* peut nous permettre de traverser l'épreuve que subit notre époque, seule une

1. Ce texte a été conçu à l'automne 1997 à titre d'intervention dans le cadre du séminaire pluri-disciplinaire sur *Le Tragique* placé sous la responsabilité du professeur Éric Méchoulan, du Département des Études françaises de l'Université de Montréal. Les circonstances de son élaboration et de sa présentation ne m'avaient pas alors permis de livrer l'ensemble des idées dont je souhaitais débattre. Suite à l'aimable invitation du professeur Méchoulan, j'avais cru possible d'engager une lecture de la pensée politique de Nietzsche qui puisse ouvrir un passage en direction des textes de Bataille consacrés au tragique et à la tragédie dans leurs rapports avec la question de la violence. J'avance dans le présent travail quelques unes propositions que je n'avais pu soumettre à l'époque. Ces propositions permettent d'envisager un premier rapprochement entre Nietzsche et Bataille dont les réflexions me semblent profondément marquées par l'idée qu'une véritable crise de la représentation inaugure la scène moderne du politique et permet de penser la violence sans précédent qu'on n'a eu de cesse d'y observer. Le texte que l'on va lire porte la trace de son premier contexte d'exposition. Présument de la bienveillance du lecteur, je n'ai pas tenté d'annuler les effets de redite et d'emphase que l'exercice de l'allocution a pu engendrer. Cet article reprend certains thèmes développés dans mon livre *Figures de la souveraineté - Nietzsche et la question politique*, Montréal, Éditions Hurtubise/HMH, 1997.

conscience aigüe du tragique peut affronter le *nihilisme* et être véritablement promesse d'avenir. L'entrée dans l'âge du nihilisme, tel est l'événement décisif à partir duquel Nietzsche et Bataille pensent le tragique. En effet, notre vie politique est hantée par une *conscience historique* profondément désenchantée. L'histoire est ce mythe en fonction duquel nous vivons et nous pensons notre action, un schème cynique et arrogant qui cache mal notre désarroi. Ce désarroi doit être rattaché, à mon avis, à deux éléments : d'une part, les sociétés modernes se sont édifiées sur la base d'une dé-théologisation du politique qui a eu et continue d'avoir des conséquences graves. J'en reparlerai un peu plus loin pour situer l'idée de *crise de la représentation*. D'autre part, la politique moderne s'est faite l'expression d'une promesse de paix et de prospérité générales qui n'a pas été tenue. À tout le moins, les résultats de son action sont peu probants pour les couches sociales qui continuent d'être exclues de la fête libérale et elle a parfois conduit à des désastres sans précédent.

Mais ce désarroi a des origines plus lointaines encore. Pour Nietzsche et Bataille, je l'ai dit, *le tragique concerne l'événement*. Or cette dimension de l'action, notre *conscience historique* ne l'enregistre que dans la forme dramatique des circonstances les plus bouleversées et les plus bouleversantes, par les décisions grandioses que prennent les acteurs, par la dynamique de changement et surtout d'affrontement qu'ils initient. Pour une conscience historique, l'événement ressemble toujours à un «grand événement» : il a la marque de l'ampleur et du rayonnement le plus spectaculaire. Pour une *conscience tragique*, il est bien plutôt une invitation à nouer d'autres rapports avec l'Histoire : il est un appel à rompre avec l'illusion dangereuse de la maîtrise et de la toute-puissance dont la modernité nous a enivrés.

Ma troisième considération associe alors, on le comprendra aisément, *tragique, politique* et *mort de Dieu*. Le tragique, on l'a vu, concerne l'événement : or l'événement par excellence, pour Nietzsche et Bataille, est celui de la mort de Dieu. À vrai dire, ce n'est pas un événement comme les autres puisqu'il signale

l'entrée dans le nihilisme. En ce sens, il marque non seulement la clôture de toute une histoire, il nous porte aussi aux limites du politique. L'évocation du tragique chez Nietzsche et chez Bataille laisse entrevoir un au-delà de la politique qui ne l'abolit pas pour autant. En effet, ce qui constitue le caractère inédit de la politique moderne ne tient pas uniquement au fait que la conscience s'identifie à l'histoire et que la tragédie peut lui servir de métaphore. Notre expérience politique est celle d'un franchissement sans précédent et qui met en cause la dialectique dans laquelle les modernes ont voulu enfermer la dynamique de nos sociétés : chez Hegel, pour ne prendre que cet exemple, les peuples «meurent» mais se conservent dans cette synthèse qui engendre une forme nouvelle et englobante - tout comme la mort de Dieu signale la fin de la religion, l'avènement de l'Esprit et donc le passage à l'Universel. Mais nous avons vécu en ce siècle le risque de la disparition même du politique, une disparition possiblement sans traces. Il est tentant, à cet égard, de lire nombre de propos de Nietzsche décrivant l'avenir prochain du nihilisme comme une fulgurante anticipation du génocide où notre époque a assisté à l'effort d'éradication d'un peuple à qui il était reproché le seul fait d'exister, comme au jeu mortel qui a menacé et continue encore de menacer - peut-être à un degré moindre- l'espèce par l'atome.

Quel rapport pouvons-nous désormais entretenir avec une telle histoire ? Comment nous situer face à ce parcours qui n'a jamais eu le visage de l'englobement ou de la totalisation, mais qui s'est révélé le destin terrible d'êtres qui se sont montrés capables non seulement de gestes dégradants (ces gestes qu'on dit parfois inhumains, les hommes en posent depuis déjà bien longtemps), mais surtout d'actes de renoncement à leur propre humanité, c'est-à-dire d'actes destinés à expulser l'homme de son propre monde ?

Chez Nietzsche, ce rapport avec le destin ne se passe pas d'évocations apocalyptiques : alors qu'il envisage l'avenir, il parlera de la nécessaire et difficile transvaluation des valeurs que les hommes doivent entreprendre; dans les derniers moments de son œuvre, il proférera la menace de complots, d'attentats

nécessaires pour accélérer ce mouvement de transformation, et il associera son *nom* à la possible brisure de l'histoire elle-même. Seule l'idée de l'*Éternel retour* lui paraîtra fournir la ressource nécessaire pour surmonter l'épreuve du nihilisme. Pour Bataille, le destin dont je parle l'engagera dans une réflexion sur la *dépense* et sur la *transgression*, sur une exigence démesurée dont il parle ainsi : «Il serait inutile d'envisager dans les conditions actuelles le problème paradoxal de la dépense si l'on voulait en dissimuler le caractère tragique ²». Mais peut-il y avoir une éthique de la dépense ? Comment comprendre que l'*homme tragique* est l'*homme du sacrifice* «parce que le sacrifice est nécessaire pour que soit prononcée, s'adressant à celui qu'il fascine, la seule phrase qui le fasse homme : «TU ES tragédie³»? Peut-on réinvestir l'idée de transgression sans rééditer les gestes de ritualisation qui engendrèrent les crimes de notre siècle ?

II

Les énoncés dont je viens de vous faire part appellent quelques remarques supplémentaires qui sont autant de préalables, incontournables à mon sens, à l'analyse de Nietzsche et de Bataille. Je vais devoir aller vite.

1) La modernité dont je parle est tardive : elle est liée, si vous voulez, aux lendemains de la Révolution française, plus précisément à l'épisode napoléonien qui traduit avec force, c'est le moins que l'on puisse dire, la dimension européenne et même planétaire de l'événement. Il n'est pas impossible que certains de mes propos sur la modernité puissent satisfaire une interrogation qui viserait les rapports entre tragédie et politique dans le contexte du théâtre français des 16^e et 17^e siècles où s'entrecroisent diverses représentations du Pouvoir, de l'Etat, du Roi, etc. Mais je ne m'aventurerai pas sur ce terrain.

Il me semble, en effet, que si nous voulons aujourd'hui

2. G. Bataille, *Oeuvres complètes - Premiers Écrits : 1922-1940* (désormais : *O.C.*), Paris, Gallimard, 1970, p.666.

3. G. Bataille, «Structure et fonction de l'armée » in *Le Collège de Sociologie (1937-1939)* [désormais : *C.S.*], textes réunis par Denis Hollier, Paris, Gallimard, coll. «Idées », 1979, p. 264.

cerner les rapports entre le tragique et le politique, il nous faut partir d'une certaine «fin» de la tragédie qui s'est annoncée depuis le champ politique lui-même. Je vous rappelle le mot célèbre de Napoléon confié à Goethe et qui inspirera Hegel (autant que le personnage politique lui-même) :

Lorsque jadis Napoléon s'entretint avec Goethe sur la nature de la tragédie, il émit l'opinion que la tragédie moderne se distinguait de l'ancienne en ceci que nous n'avions plus la destinée sous laquelle les hommes succombaient et que la politique avait pris la place de l'antique destin. On devait donc, dans la tragédie, se servir de la politique en tant que moderne destinée, puissance irrésistible des circonstances à laquelle l'individu avait à se plier.⁴

Une tragédie chasse donc l'autre, une représentation nouvelle succède à l'ancienne : la «moderne destinée», celle à laquelle il faut se plier, c'est, nous dit Napoléon/Hegel, la politique. Le vieux théâtre tragique est ainsi appelé à se transformer : on peut bien continuer à donner des «représentations» de la tragédie (et on ne manquera évidemment pas de le faire : plus encore, l'établissement d'un théâtre «national» va constituer pour longtemps un enjeu politique majeur, notamment en Allemagne : la réflexion de Nietzsche s'inscrit, comme on ne l'ignore pas, dans le contexte de la mise sur pied de l'opéra de Bayreuth) mais ce qui doit être désormais mis en scène c'est la politique, c'est-à-dire la «grande politique», soit la politique comme déploiement de la grandeur.

Bien sûr, nous savons, puisque nous vivons le temps privilégié de l'après-coup, que cette grandeur est un autre nom pour désigner la violence, plus précisément, la violence de l'État. Je rappelle que la guerre «moderne» commence, ou du moins franchit une étape décisive avec Napoléon, avec cette décision qui affecte la conduite stratégique qui se déroulera désormais en occupant tout l'espace social. Prolongeant la Terreur révolutionnaire, Napoléon accepte l'attaque des populations civiles, il fait des peuples que les guerres ont toujours fait

4. W.F. Hegel, *Philosophie de l'histoire*, cité par A. Glucksmann in *Le discours de la guerre*, Paris, L'Hermé/U.G.E., coll «10/18 », 1974, p. 158.

souffrir des cibles désormais désignées, leur éreintement permettant de briser plus facilement la résistance de l'adversaire. Cette «rationalisation» de la guerre est étroitement liée à celle qui s'inscrit dans l'État moderne et met en place les conditions d'une «massification» de la vie politique dont notre siècle a pu afficher les formes diverses : elles vont du totalitarisme à la dissuasion nucléaire, du génocide à la bureaucratie.

Dans son premier livre, Nietzsche annoncera la «renaissance» de la tragédie comme pour imprimer un double mouvement critique à l'encontre de ces transformations. Cette critique vise, d'une part, l'entrée dans un temps marqué par un sentiment patriotique lancé à «la poursuite effrénée de la gloire et de l'hégémonie mondiales⁵» et où le chemin qui s'ouvre pour un peuple (Nietzsche vise ici l'Allemagne naissante) «(...) prend son départ dans la valorisation inconditionnée des pulsions politiques [qui] l'engouffre dans la voie d'une laïcisation absolue dont l'expression la plus grandiose, mais aussi la plus effrayante, reste *l'imperium romanum*...⁶». D'autre part, il s'agit précisément pour le penseur de refuser l'idée d'un destin essentiellement défini par la politique, c'est-à-dire de rejeter fermement toute tentative pour faire de l'histoire une scène dominée par la grandeur, de renverser toute perspective qui voudrait faire de la vie politique l'unique lieu de surgissement de l'événement. Seul l'art, aux yeux de Nietzsche, peut permettre l'émergence du *Sublime* et non cet Empire pensé par Hegel et déployé par les philistins du Reich en voie de consolidation.

Georges Bataille hérite de cette histoire. Son œuvre s'élabore au moment où la tragédie envahit le théâtre politique aménagé le développement totalitaire de l'État et particulièrement par la montée du fascisme. Le siècle permet un déchaînement de violence qu'il s'efforce de penser et qui le conduira à opposer «le butor armé qui dirige avec violence *au-dehors* tout ce qui l'agite, n'admet jamais de conflit intérieur et regarde la mort comme une jouissance extérieure» et «l'homme tragique

5. F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie - Fragments posthumes Automne 1869 - Printemps 1872*, Œuvres philosophiques complètes, Ed. Colli-Montinari, Paris, Gallimard, 1977, p. 136.

6. *Ibid.*

[qui] est essentiellement celui qui prend conscience de l'existence humaine⁷». Il écrit : «Il m'a semblé (...) que les relations humaines étaient comme vides de sens si une région de silence n'interférait pas entre elles. (...) Il semble que ce soit seulement dans la mesure où un silence lourd d'une certaine horreur tragique pèse sur la vie que celle-ci est profondément humaine⁸». Nous reparlerons de ce paradoxe apparent chez Bataille où s'opposent l'«horreur tragique» dont il vient d'être question et les désastres politiques que le siècle a permis.

2) Si ces remarques ont un sens, alors on peut comprendre pourquoi, aux yeux de Nietzsche et de Bataille, faire de l'histoire le lieu d'une tragédie proclamant le triomphe de l'État est un geste désastreux qui découvre et recouvre à la fois le tragique. S'il y a une représentation possible du tragique, il se pourrait bien, pour les deux penseurs, que ce fut celle qui invite à la plus haute résistance à l'État en nous en découvrant la violence fondatrice. Pour s'approcher de cette idée, il faut rapidement parler de la construction de l'État moderne et de ses fondements politico-juridiques. La pensée moderne du politique accueille, en effet, une détermination de l'État qui n'a pu se constituer que sur la base d'une crise dont les penseurs qui nous retiennent ici vont tirer toute la conséquence. Je me contente maintenant de reprendre quelques propos du juriste italien Pietro Barcellona qui résumait avec beaucoup de justesse l'idée de *crise de la représentation* :

La scène du moderne, a-t-on-dit, s'ouvre par la crise de la représentation. L'irreprésentabilité du bien et du vrai empêche toute légitimation théologique du pouvoir. Dès lors, le pouvoir devra trouver ailleurs sa légitimation, sa *ratio*. L'objectif déclaré de la politique moderne est de mettre fin au conflit mortel, à la guerre civile et tout particulièrement à la guerre de religion. Le problème de l'ordre social est l'obsession de Hobbes, comme plus tard de Hans Kelsen : l'ordre est l'interdit de la guerre civile. La dépersonnalisation du pouvoir, l'abstraction de la «machine» qui maintient l'ordre et détient le monopole légal

7. G. Bataille, «Attraction et répulsion - I. Tropisme, sexualité, rire et larmes », *C.S.*, p. 272.

8. *Ibid.*, p. 207.

de la force et de la violence, tel est le nouveau statut théorique du politique qui permet de libérer/délier la construction de l'État de tout conditionnement fondé sur le droit naturel et de tout finalisme communautaire. La violence privée, la guerre des factions est empêchée par un superpouvoir, détenteur légal de la force, que seul un appareil répressif conçu à cet usage peut employer. Cette grande opération de «neutralisation» est garantie par la représentation politique, le contrat d'échange et le droit. Le droit moderne est le véritable protagoniste du procès de dé-théologisation du politique, puisque c'est au droit qu'est confiée la tâche d'instaurer les nouvelles conditions de la cohabitation plurielle et de la *reductio ad unum* des intérêts conflictuels des *cives*.⁹

Nos institutions démocratiques, on le sait, se sont édifiées avec le concept du droit positif et la règle de la représentation politique : mais il est essentiel de rappeler que cette représentation s'exerce dans un cadre bordé par de l'irreprésentable. Plus précisément, la modernité ruine toute idée de Nature et de Divinité comme Autorité et instaure une artificialité qui nourrit une conscience aigüe du caractère *contingent* de l'ordre social et politique. C'est peut-être là une autre façon d'aborder l'idée de la mort de Dieu dont la portée, par ailleurs, déborde le seul cadre moderne. Mais il n'y a pas à se surprendre qu'en dessinant la figure d'une conscience tragique des philosophes comme Nietzsche et Bataille aient été amenés à réinvestir un territoire qu'ils auront parfois tendance à dépeindre comme «naturel» (chez Nietzsche, en invoquant le *dionysiaque*; chez Bataille, en proposant une méditation fascinée par l'idée de *sacré* et *dépense*, idées cadrées par un véritable mythe solaire). Chose certaine, pour ces penseurs, il faut le tragique pour échapper à l'ordre désenchanté de nos sociétés, pour déjouer cette «(...) contingence refoulée qui fait retour et explose comme conflits sans frontières, et qui tend dans les "faits" à "légitimer" à nouveau la violence absolue, l'anéantissement de l'autre¹⁰».

9. P. Barcellona, *Le retour du lien social*, Climats/Essais, 1993, p. 60-61.

10. *Ibid.*, p. 126-127.

3) Cette tension que l'époque moderne accentue entre *artifice* (un ordre du droit essentiellement immanent) et *contingence* (la nécessité de décider dans un contexte ouvert, privé de transcendance et déterminé par le calcul des moyens et des fins) marque parfois cruellement nos sociétés : il ne s'agit pas ici de nier les acquis qu'elles ont permis au plan de la sécurité et des libertés individuelles; il ne saurait être question de faire du nazisme un repoussoir à usage indifférencié. Mais on est parfaitement justifié, je le crois profondément, de marquer avec insistance les ratés, les effondrements et les désastres de la politique moderne, tout comme il est nécessaire de prendre la mesure du lourd tribut que l'individu paye à un système que la convivialité et la justice ne caractérisent en rien. Disons-le autrement et plus directement : loin de consacrer le passage à une époque débarrassée définitivement de toute mythologie mortifiante et loin d'avoir jugulé la violence, nos sociétés restent hantées par leurs origines et par la déraison dont elles se savent capables. Une pensée du tragique, telle que Nietzsche et Bataille l'ont engagée, se veut une approche de cette déraison. Qu'un tel parcours fasse entendre leur rire ne doit pas étonner : s'il y a une sagesse tragique possible, et si le savoir dont elle est porteuse concerne les phénomènes les plus graves, les plus sérieux, sinon les plus funestes, ce savoir (du politique) ne peut être conçu, comme nous l'a dit celui dont il faut maintenant parler d'une manière plus spécifique, que comme un *gai savoir*.

III

L'intérêt de la réflexion que propose Nietzsche sur la tragédie et plus largement sur le tragique se situe dans ses efforts pour repenser la question politique dans la perspective d'une critique et d'une analyse inédites. Cette analyse est celle de la *généalogie* ; et cette critique revêt l'aspect d'une étrange *utopie*. Pour faire ressortir la nouveauté de l'enquête sur la tragédie, sur son surgissement et sur son « retour » à l'époque moderne, il faudrait s'attarder longuement à la première œuvre du penseur et aux nombreux textes qui entourent l'élaboration de ***La naissance de la tragédie***. Si l'on veut toutefois souligner plus directement la dimension critique de son travail et si l'on

cherche à circonscrire comment il en arrive à dessiner l'image d'une conscience tragique, il faut plutôt prendre appui sur un texte datant de 1874 et qui s'intitule ***De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie***.

Je vais parler de ce texte en invoquant son titre et en le nommant parfois la ***Deuxième Intempestive***. Il est possible que j'utilise aussi l'expression ***Deuxième Inactuelle***. En effet, les ***Unzeitgemässe Betrachtungen*** constituent un ensemble de «considérations» que l'on a parfois traduites en français en ayant recours à l'un ou l'autre terme. Je préfère le mot «intempestif» - conservé d'ailleurs dans l'édition Colli-Montinari - parce qu'il souligne l'aspect à la fois corrosif, inattendu et irrévérencieux des écrits qu'il coiffe¹¹. Il s'agit donc là d'un ensemble de textes à la fois polémiques et critiques qu'au lendemain de la publication de ***La naissance de la tragédie*** Nietzsche projetait d'écrire comme un cycle d'essais destinés à prolonger et à radicaliser le procès de la culture régnante (allemande et moderne) engagé dans ce premier livre. Des quelques treize considérations envisagées, il n'en publiera que quatre, nous laissant l'ébauche d'une cinquième. Il s'agit de textes remarquables à bien des égards : le plus important sans doute est qu'ils constituent des textes de rupture. Ils s'écrivent dans l'observation désillusionnée de ce que le triomphe à l'issue de la guerre franco-allemande de 1870-1871 donne comme impulsion à l'Allemagne naissante et dans l'espoir que l'action d'un Wagner (sous l'influence de Schopenhauer) puisse porter un coup fatal à la barbarie ambiante et place la nation sur le chemin de l'art.

J'ai dit que ces textes étaient de multiples façons des textes de rupture. Ils le sont d'abord en ce qu'ils se veulent, comme leur titre l'indique, «intempestifs» : qu'est-ce à dire, au juste? Ces textes, Nietzsche les écrit dans l'espoir que son geste constitue un véritable «événement» : il entend porter un coup, ébranler la bonne conscience de son temps, faire entendre de la manière la plus claire possible une voix qui se détache du concert «national» que la naissance du Reich, la victoire sur la

11. Voir la description de ces textes dans *Ecce Homo* où Nietzsche en parle comme de véritables «attentats».

France et l'idéologie «allemande» plus largement font retentir. Pour lui, cette culture est un mensonge jeté sur son impuissance à créer, sur les ravages (en éducation, en politique, dans les rapports sociaux) qu'engendre le mythe bourgeois du progrès économique et de la science triomphante, sur l'immense détournement de sens et l'irréparable assèchement que font subir les discours académiques, médiatiques et politiques aux sources vives d'une tradition populaire ayant nourri depuis toujours le génie allemand. On retrouvera certes dans cette critique l'accusation souvent formulée ailleurs de trahison des élites intellectuelles et sociales dénoncées en raison de leur recherche vulgaire du pouvoir; mais le propos du philosophe fustige principalement la médiocrité qui se nie et l'abandon progressif des idéaux les plus hauts qui trahit l'impuissance d'une société à renouveler son histoire.

S'il y a illusion, elle est à situer à un tout autre niveau; et il n'est pas sûr que Nietzsche y cède entièrement. Le problème ne concerne pas tant le diagnostic que la thérapeutique envisagée par le penseur. En effet, Nietzsche fait part dans les *Intempestives* de son espoir de voir naître en Allemagne une véritable révolution culturelle destinée à faire triompher un projet de société axé sur la créativité et sur l'affirmation d'idéaux permettant de faire contrepoids aux forces de la modernité. Le ressourcement des pratiques éducatives aux matériaux premiers de la tradition occidentale; le culte du génie artistique et la recherche de formes d'identifications collectives par le biais de l'art; la promotion d'un sens commun qui ne sacrifie pas pour autant l'individualité et qui détache toute perspective d'avenir de la recherche de la puissance : voilà dans les *Intempestives* autant de thèmes suffisamment larges et même ambigus pour qu'on ait pu parler du premier Nietzsche comme d'un défenseur d'une révolution conservatrice profondément contaminée par le wagnérisme et le nationalisme ambiant contre lequel pourtant il se bat désespérément.

Cette critique de Nietzsche mérite un examen auquel on ne peut s'attarder ici. Mais je dirai ceci : cette critique néglige le fait capital qu'au moment même où le penseur propose ses

remèdes «aux maux du temps présent», suivant l'expression si souvent utilisée dans les *Intempestives*, le philosophe les dénonce en quelque sorte, plus précisément il les critique par avance et en annule la portée. En effet, l'horizon moral associé par Nietzsche à ce qui peut se dire «intempestif» renvoie à une métaphysique de la parole honnête, probe, entièrement disponible à l'événementialité de l'histoire, etc. Or, Nietzsche ne cesse de nous dire que cette expérience d'une parole entièrement libre n'a pu être envisagée que par l'effet d'une traversée de la culture (du livre, de l'écrit, etc) et donc par un travail d'écriture auquel même Wagner et l'événement tout proche de la fondation du théâtre national de Bayreuth ne pourront échapper.

Dans ce tableau que tracent les textes des années 1873 à 1876, l'événement attendu, l'événement auquel se préparer ou encore l'événement que l'annonce de l'événement doit créer, ne cesse donc de reculer : à moins qu'il ne soit déjà advenu... Car il faut le préciser : l'événement qui s'évanouit, c'est le «grand événement» qui doit marquer l'histoire d'un seul coup, qui devrait la briser pour rendre possible un recommencement intégral; ce langage du surgissement absolu, Nietzsche va en jouer jusqu'à la fin de son œuvre. Mais je dirais que sous les «grands» événements, il s'en glisse d'autres; et dans l'attente de la rupture dramatique dont l'histoire ne nous livre pas le spectacle se produisent «en lieu et place» des transformations non moins décisives. Ce mouvement paradoxal qui définit la nature des rapports que l'époque moderne entretient avec l'action et l'Histoire, c'est l'objet même de la seconde *Intempestive*. Il se dessine ici un partage entre deux manières de se rapporter au politique : alors qu'une conscience qui se définit comme une *conscience historique* ressaisit l'événement pour le maîtriser et le retraduire dans le langage de la volonté et de la représentation, une *conscience tragique* se rend disponible à l'événement comme signifiant l'échéance d'une décision qui nous affronte à ce qu'il y a de plus difficile (mais aussi de plus joyeux) et qui ne peut se dire que dans le langage du jeu et du fragment. Voilà ce qu'il faut rapidement esquisser ici.

IV

Dans la seconde *Intempestive*, Nietzsche envisage ce qu'il appelle la «vie» sous l'angle de la santé et de la maladie. Il s'agit de faire ressortir ce qui peut rendre vivante l'action, autant celle de l'individu que celle de la société. Plus précisément, il cherche à la définir dans sa dimension essentiellement humaine, ce qui au premier chef semble vouloir dire sa dimension *historique*. C'est le miroir de l'animalité qui va permettre de capter ce reflet. En effet, l'homme, nous dit Nietzsche, envie l'animal de vivre :

(...) une vie *non historique* car il s'absorbe entièrement dans le moment présent tel un nombre premier qui ne laisse[aucun résidu singulier]; il ne sait pas dissimuler, ne cache rien et se montre à chaque instant tel qu'il est, il ne peut être que sincère. L'homme au contraire s'arc-boute contre le poids de plus en plus lourd du passé qui l'écrase ou le dévie, qui alourdit sa démarche comme un invisible fardeau de ténèbres qu'il peut bien nier parfois, et qu'il nie volontiers dans le commerce de ses pareils, pour éveiller leur jalousie. Aussi est-il ému de voir, comme la réminiscence d'un paradis perdu, le troupeau au pâturage ou, dans une proximité plus familière encore, l'enfant qui n'a encore aucun passé à renier et qui joue, dans son bienheureux aveuglement, enfermé entre les barrières du passé et de l'avenir. Et cependant son jeu un jour sera troublé, il ne sera que trop tôt tiré de l'inconscience. Il apprendra à comprendre ces mots : «C'était autrefois...», cette formule qui appelle sur l'homme la lutte, la douleur et la satiété, et qui lui rappelle que son existence n'est en somme qu'un imparfait qui ne s'achèvera jamais. Lorsque enfin la mort apporte l'oubli désiré, elle nous dérobe à la fois le présent et l'existence, et met le sceau sur cette vérité, qu'être n'est qu'un *avoir été* ininterrompu, une chose qui vit de se nier et de se consumer, de se contredire elle-même¹².

12. F. Nietzsche, «De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie » (désormais : *UIH*) in *Considérations Inactuelles (I-II)*, traduction de Geneviève Bianquis (ici légèrement modifiée), Paris, Aubier-Montaigne, coll «Bilingue », 1966, p.204-205.

L'homme se définit donc par le temps, par la conscience tragique qu'il a de l'«avoir été». De sorte qu'une conscience ininterrompue du devenir, une conscience totalement historique mènerait l'homme à se perdre dans le mouvement du temps qui passe, à reconnaître l'incessante négation qui fait que le temps dévore le temps, pour jouer d'une vieille figure mythologique. Incapable de s'absorber dans l'instant, il ne pourrait agir : un tel homme serait à l'image d'un être sans sommeil ou encore d'un animal «qui ne devrait vivre que de ruminer et de ruminer sans fin¹³». Dans ce schéma, on le voit, l'animal est pur oubli, ce qui est aussi bien pure histoire. Il désigne une impossibilité dont Nietzsche tire la leçon : en effet, «(...) il est possible de vivre presque sans souvenir et de vivre heureux, comme le démontre l'animal, mais il est impossible de vivre sans oublier¹⁴». Cette leçon est à vrai dire une loi : «Tout acte exige l'oubli, comme la vie des êtres organiques exige non seulement la lumière mais aussi l'obscurité¹⁵».

Il faut maintenant se demander pourquoi Nietzsche insiste sur les données dont je viens de faire état : qu'est-ce qui le pousse sur les chemins de l'homme, de l'animal, de la mémoire et de l'oubli, si l'enjeu des *Intempestives* est de mener à bien une critique radicale de la culture? C'est que l'époque qui se définit à partir de l'image que sa conscience historique lui renvoie se trouve en grand danger. Bien que Nietzsche accable dans ce tableau l'Allemagne plus que tout autre société de son temps, la menace qu'il cherche à conjurer pèse sur l'ensemble du monde moderne. Le danger dont il s'agit n'est rien d'autre que la possibilité de la perte même de la culture. Les conséquences politiques d'une telle perte lui semblent incalculables : je veux dire que la violence précipitant cette perte, comme celle qui pourrait en résulter, lui paraissent vertigineuses si l'on en juge par le ton apocalyptique qu'il adopte pour en parler.

Ce n'est pas un hasard si le philosophe veut saisir ce qui fait de la culture la manifestation de la vie d'une nation en en

13. *Ibid.*, p. 207.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

parlant comme d'une «unité de style» : car l'effet engendré sur les communautés par la conscience historique qu'elles ont d'elles-mêmes consiste en une perte du sens et en une dépossession de leur capacité à signifier leurs ambitions, à désigner l'œuvre commune à laquelle elles aspirent. La singularité d'un mode d'expression se trouve perdue au profit d'une «forme» dénuée de contenu véritable. C'est ainsi que Nietzsche qualifiera la culture moderne de «décor», de convention vide; qu'il la présentera non comme une culture véritable mais «une sorte de savoir relatif à la culture, un savoir très faux et très superficiel par surcroît¹⁶»; qu'il dénoncera «l'artifice et la violence» de l'éducation qui la transmet; qu'il condamnera cette démarche qui fait «(...) que nous ne possédons rien par nous-mêmes, nous autres modernes[car]c'est en nous remplissant des époques, des mœurs, des arts, des philosophies, des religions, des connaissances d'autrui que nous devenons quelque chose de considérable[c'est-à-dire]des encyclopédies ambulantes (...)» ou plus précisément «un Manuel de culture intérieure pour les hommes d'extérieur barbare¹⁷».

C'est dans son *Richard Wagner à Bayreuth* que Nietzsche exposera longuement ce diagnostic qui associe la détresse de l'homme moderne au mal qui affecte le langage. Cette fracture entre l'«être intime» et l'expression extérieure, qu'il décrit en réempruntant le schéma tracé depuis les débuts de la métaphysique occidentale où s'opposent la parole et l'écriture, trahit l'incapacité de l'homme à faire preuve de liberté. Le «déclin des langues» ne se dissocie donc pas de la détresse qu'entraîne la «maladie historique» dont souffre l'homme moderne. Parlant de cette contradiction entre dehors et dedans qui «affaiblit la personnalité» de l'individu, Nietzsche écrit : «Si notre culture moderne manque de vie, c'est qu'elle ne se conçoit pas sans cette contradiction, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une vraie culture, mais en quelque sorte la connaissance de ce qu'est une culture. On se contente de l'idée de culture, du sentiment de la culture, il n'en résulte pas le choix délibéré d'une culture¹⁸».

16. *Ibid.*, p. 371.

17. *Ibid.*, p. 257.

18. *Ibid.*, p. 255.

Mais il y a plus : cette division qui caractérise la culture historique permet de comprendre le caractère double du danger que Nietzsche lui associe. Parlant du processus créateur de la culture enfoui sous la couche des manifestations conventionnelles et qui lui tiennent lieu de signe extérieur, il écrit : «Or cette intériorité comporte un danger bien connu : le contenu lui-même, dont on admet qu'il n'est pas visible du dehors, risque un jour de se volatiliser; mais on ne s'en apercevra pas du dehors, pas plus qu'on ne s'était aperçu de sa présence¹⁹». Le danger qui préoccupe le philosophe, on le voit, ne tient pas, simplement, à l'inadéquation des représentations que la culture donne d'elle-même : il tient à la possibilité pour celle-ci de ne jamais pouvoir prendre la mesure de ce qu'elle a perdu²⁰. Disons-le autrement : d'une part, Nietzsche ne rate aucune occasion pour dénoncer le cynisme d'une culture qui se définit comme une culture d'épigones, prête, sinon destinée «à regarder en arrière, à totaliser, à conclure, à chercher une consolation dans le passé, au moyen du souvenir²¹»; cynisme qui dissimule mal le profond pessimisme qu'elle entretient face à son avenir; d'autre part, le philosophe ne peut manquer de souligner «la pratique d'égoïsme prudent qui paralyse les énergies vitales» d'une époque incapable de penser «l'événement incompréhensible qui constitue le sublime²²». À nouveau va s'imposer sous la plume de Nietzsche l'évocation du monde romain que nous avons observée dans *La Naissance de la tragédie*. Je cite la seconde *Intempestive* :

De même que le Romain de l'époque impériale cessait de se sentir romain en considérant la terre entière soumise à sa domination, de même qu'il se perdait dans la réalité étrangère envahissante et dans le carnaval cosmopolite des dieux, des mœurs et des arts, ainsi l'homme moderne se fait offrir

19. *Ibid.*, p. 263.

20. Notons ici comment les schèmes traditionnels de la mémoire et de l'oubli ont été complètement redéfinis : de même que l'oubli est à comprendre comme un «instinct», un mécanisme vital qui départage le souvenir et son effacement, de même la mémoire peut donner lieu à un étrange oubli, une forme d'abandon insidieuse parce que dissimulée.

21. F. Nietzsche, *UIH*, p. 323.

22. *Ibid.*, p. 271.

continuellement par ses artistes, les historiens, un festival d'exposition universelle; il est devenu le spectateur avide de jouissance et itinérant, parvenu à un état auquel même de grandes guerres et de grandes révolutions ne peuvent changer grand-chose. La guerre n'est même pas encore finie que la voilà déjà transformée cent mille fois en papier imprimé, qu'elle est déjà offerte au palais blasé des amateurs d'histoire comme la plus nouvelle des épices²³.

Vous voyez sans difficulté le lieu même de l'intervention de Nietzsche : s'il faut entreprendre une critique radicale de toute une culture, c'est parce qu'elle risque plus que jamais de ne plus être capable de reconnaître sa propre violence. La guerre même (que Nietzsche présente ici comme un événement décisif, bien qu'il l'ait par ailleurs rejetée) n'entraîne aucun changement significatif dans sa dynamique interne ni dans ses aspirations. Parlant des défenseurs de ce monde sans âme, le philosophe écrit : «Ne semble-t-il pas que ce soit leur tâche de veiller sur l'histoire, d'empêcher qu'il en sorte rien que des histoires, mais jamais d'événements, et que naisse sous son influence des personnalités "libres", c'est-à-dire sincères avec elles-mêmes et avec autrui, tant en actes qu'en paroles?²⁴».

Nietzsche, il vaut d'y insister, ne s'objecte évidemment pas à l'enquête historique : ce qu'il attaque, c'est une culture qui se définit comme placée à la fin des temps, croyant disposer d'une science historique dont le geste de recollection indifférencié se veut promesse de justice et d'action. Mais cette justice, pour être actualisée, réclame une autre perspective que l'objectivité neutralisante des modernes. La difficulté ici est, bien évidemment, que ceux-ci se donnent le droit de juger. Or cette prétention n'est pas seulement redoutable parce qu'elle nourrit l'image flatteuse qu'un monde entretient avec lui-même, mais parce qu'elle retraduit le rapport servile qu'il a noué avec une violence à laquelle il est devenu insensible. Incriminant l'hégélianisme, l'évolutionnisme vulgaire et une philosophie de l'abandon à l'histoire universelle comme celle de Hartman qui dominant son temps, Nietzsche dénonce l'identification

23. *Ibid.*, p. 269-271.

24. *Ibid.*, p. 273-275.

moderne à la puissance, l'acceptation du mythe de la fatalité de la violence en politique, le triomphe de la tragédie telle que Napoléon et Hegel l'avaient envisagée dans la forme de la subordination à l'État. Car tout se passe, à ce niveau, comme si le lien le plus archaïque reliant la violence à la sphère politique pouvait déjà être observé et comme si cette vision médusante préparait une violence encore plus grande :

L'heure présente est celle d'un grand danger. Les hommes semblent bien près de découvrir que l'égoïsme de l'individu, des groupes et des masses a toujours servi de levier aux mouvements de l'histoire; mais en même temps on n'est nullement inquiété par cette découverte; au contraire, on décrète que l'égoïsme doit être notre dieu. Dans cette croyance nouvelle on se prépare à fonder l'histoire future sur l'égoïsme, dans un dessein bien précis; mais il faut que cet égoïsme soit avisé, qu'il s'impose quelques limites pour se consolider durablement, qu'il étudie l'histoire pour apprendre ce que c'est qu'un égoïsme malavisé. Grâce à cette étude nous avons appris que l'État est titulaire d'une mission toute spéciale dans le futur système des égoïsmes. Il doit devenir le patron de tous les égoïsmes intelligents afin de les protéger par toute sa puissance militaire et policière contre les terribles éruptions des égoïsmes inintelligents²⁵.

L'homme moderne est donc, comme conscience historique, un être divisé, un être partagé entre son intériorité et son appartenance sociale et politique. Surtout, c'est un être qui croit pouvoir s'assurer d'une perspective d'avenir en regardant dans le miroir de l'histoire, alors que ce mythe fait plutôt écran à la violence que sa culture entretient, qu'elle déploie déjà et qu'elle aura par la suite de moins en moins de réticence à utiliser. La mort de Dieu fait naître de nouvelles idoles (on reconnaît là les termes dont Nietzsche usera dans le *Zarathoustra*) et parmi celles-ci, l'État n'est évidemment pas la moindre. Mais ces idoles ne parviennent plus à masquer le vide théologico-politique dans lequel vont s'engouffrer ceux qui arpentent le sol déchiré de la modernité.

25. *Ibid.*, p. 361-363.

V

Que va alors proposer Nietzsche ? La vie a besoin d'être servie par l'histoire, cela est indiscutable : «L'histoire appartient au vivant pour trois raisons : parce qu'il est actif et ambitieux - parce qu'il a le goût de conserver et de vénérer - parce qu'il souffre et a besoin de délivrance²⁶». Voilà pourquoi le philosophe envisage dans son texte comment pourrait s'établir une manière nouvelle de nouer rapport avec le devenir et qui le conduit à décrire une triple modalité possible de connaissance du passé dont il évalue, à chaque fois, la limite et la portée :

Tout homme et toute nation, selon ses fins, ses forces et ses nécessités, a besoin d'une certaine connaissance du passé sous la forme d'une histoire qui peut être soit monumentale, soit traditionaliste, soit critique. Mais ils n'en ont pas besoin à la manière d'une foule de purs penseurs qui considèrent la vie du dehors, ni comme des individus avides de savoir, et de savoir uniquement. Tous leurs besoins sont tournés vers la vie et soumis à la domination et à la haute direction de la vie²⁷.

Il n'est pas possible d'examiner chacune des formes d'histoire que le philosophe propose à titre de perspective possible pour renforcer l'action et la vie. Le plus important vient d'être indiqué : aucune pratique nouvelle de l'histoire ne pourra avoir l'effet escompté si elle n'est pas portée par la vie, si elle n'est pas le mouvement même de la vie qui s'intensifie et se renouvelle. En d'autres termes : il s'agit de s'assurer que la violence ne l'emporte pas sur la culture, il faut guérir d'un mal qui s'est logé jusqu'au plus profond de la conscience. Comment agir sur cette violence sans la nourrir ?

Depuis les tout premiers moments de son œuvre, Nietzsche entretenait l'espoir d'une vaste conversion qui permettrait, comme à un certain niveau de leur texte les *Intempestives* en formuleront encore l'espoir, de «fonder l'État sur la musique». Mais au moment même où il entreprend leur rédaction, il n'accorde plus beaucoup de crédibilité à cette perspective. Il en est toutefois une autre à laquelle les textes dont nous parlons ici

26. *Ibid.*, p. 223.

27. *Ibid.*, p. 251.

donnent expression. En effet, il s'agit pour Nietzsche de retrouver l'état d'esprit qui préside à toute grande action, il faut ressaisir ou se rendre disponible à ce qui permet tout acte créateur. Or cette condition réside dans ce que ce geste a d'excessif. Le penseur nous l'indique en ayant recours aux termes suivants : «Je désigne du nom de non-historisme l'art et le pouvoir d'oublier et de s'enfermer dans un *horizon* limité. J'appelle superhistoriques les forces qui détournent le regard du devenir vers ce qui donne au devenir son caractère d'éternité et de même signification que l'art et la religion²⁸». Bataille ne dira pas autrement dans sa critique impitoyable du fascisme quand il affirmera la nécessité de relier tragique et politique en s'associant à l'exigence d'une vie menée «à hauteur de mort» :

À L'UNITÉ CÉSARIENNE QUE FONDE UN CHEF, S'OPPOSE LA COMMUNAUTÉ SANS CHEF LIÉE PAR L'IMAGE OBSÉDANTE D'UNE TRAGÉDIE. La vie exige des hommes assemblés, et les hommes ne sont assemblés que par un chef ou une tragédie. Chercher la communauté humaine SANS TÊTE est chercher la tragédie : la mise à mort d'un chef elle-même est tragédie; elle demeure exigence de tragédie. Une vérité qui changera l'aspect des choses humaines commence ici : L'ÉLÉMENT ÉMOTIONNEL QUI DONNE UNE VALEUR OBSÉDANTE À L'EXISTENCE COMMUNE EST LA MORT²⁹.

La solution donnée par Bataille paraît certes dramatique alors qu'au premier regard rien ne semble particulièrement étrange dans l'appel au non-historisme lancé par Nietzsche. Et pourtant, l'injonction n'en renvoie pas moins à un geste chargé de la plus haute intensité. En effet, par ce terme de «non-historisme» Nietzsche désigne l'attitude qui relie l'action à l'absolu d'un engagement :

(...) l'homme ne peut créer que dans l'amour, enveloppé dans l'illusion amoureuse, c'est-à-dire dans une croyance absolue à la perfection et à la justice. Si on oblige l'homme à renoncer à l'absolu de son amour, on tranche les racines de sa vigueur, il se dessèche, c'est-à-dire qu'il perd sa probité. L'action de l'art,

28. *Ibid.*, p. 381.

29. G. Bataille, «Chronique nietzschéenne», *O.C. I*, p. 489.

en ce cas, est le contraire de celle de l'histoire, et c'est seulement quand l'histoire peut être transformée en œuvre d'art, donc en une pure création de l'art, qu'elle peut être capable de conserver, voire d'éveiller des instincts³⁰.

Bien évidemment, la question est de savoir comment cette atmosphère pourrait naître au sein d'une culture marquée par la conscience historique et par l'ivresse de la toute-puissance. Voilà pourquoi Nietzsche associe au *non-historisme* le *supra* ou *super-historisme*. Mais il s'agit là d'un remède encore plus surprenant car ce point de vue se définit comme la négation la plus complète d'une histoire dont Nietzsche nous a dit, par ailleurs, qu'elle était indispensable. L'homme suprahistorique, en effet, a compris ceci : «...l'homme d'action aime son acte infiniment plus qu'il ne mérite de l'être, et les plus grandes actions se produisent dans un tel excès d'amour qu'elles sont nécessairement indignes de cet amour, même si elles ont d'autre part une valeur incalculable³¹».

On observe donc chez Nietzsche l'effort pour radicaliser le travail d'une conscience historique qui se croit en position de juger l'histoire, plus encore, qui se croit située à la fin de l'histoire. Il s'agit alors de lui montrer sa mort possible en lui fournissant l'image de l'homme suprahistorique, c'est-à-dire un être qui refuse radicalement l'histoire parce qu'il est convaincu que l'histoire n'a plus rien à lui apprendre. L'homme superhistorique est celui que plus rien n'émeut parce qu'il a tout ramené à lui :

(...) le penseur suprahistorique illumine pour lui du dedans toute l'histoire des peuples et des individus, devine par une vision prémonitoire le sens originel [de cette histoire] et en vient à éviter peu à peu l'afflux débordant des textes écrits; car comment n'arriverait-il pas, devant l'infinie surabondance des faits à se sentir rassasié, écœuré, dégoûté ? Si bien que le plus audacieux est prêt à dire à son propre cœur avec Giacomo Léopardi : «Rien n'existe qui soit digne de t'émouvoir, la terre ne mérite pas un soupir, notre vie est douleur et ennui, le monde est fange et rien d'autre. Apaise-toi !»³²

30. F. Nietzsche, *UIH*, p. 307.

31. *Ibid.*, p. 213.

32. *Ibid.*, p. 219.

Vous reconnaissez ici ce que Nietzsche appellera plus tard le nihilisme, ce grand dégoût engendré par un monde désormais privé de valeurs et envahi - c'est là où se situe mon intérêt pour toute cette problématique - par la violence la plus ouverte comme la plus dérobée. Le nihilisme : voilà ce qu'il faut traverser et surmonter. Mais comment échapperait-on aux effets pétrifiants de cette épreuve ? Comment contempler le spectacle d'une vie considérée sans valeur et qui paralyse l'homme suprahistorique, sans pour autant que ne soit ruinée toute perspective d'action ? Il faut peut-être avoir recours ici à un étrange miroir ou plutôt à une singulière *re-présentation*.

En effet, la vision du suprahistorique mise de l'avant par Nietzsche est traversée par l'idée de la répétition, de la répétition du Même. Le penseur évoque, en effet, le détachement radical «(...) de l'homme suprahistorique qui ne voit pas le salut dans l'évolution; mais pour qui bien plutôt le monde est accompli et atteint son but à chaque instant. Que pourraient enseigner de plus les dix années nouvelles, que les dix années passées n'aient réussi à nous enseigner?³³». Voilà ce qui doit nous retenir tout particulièrement : cette conjonction qui rapproche nihilisme, violence et cette pensée si décisive dans l'œuvre de Nietzsche : la pensée de l'Éternel retour.

Il faut bien noter que, cette vision de la répétition conçue comme vision de l'*instant*, de l'*éternité* de l'instant, c'est-à-dire comme recommencement incessant de l'accomplissement du monde, est présentée d'abord au lecteur comme une figure négative : le «non » de l'homme suprahistorique, son refus total de toute forme de conscience historique, effraie. Et ce trait particulier a nourri certains malentendus à propos de cet aspect de la réflexion de Nietzsche. En effet, pour certains commentateurs, il n'est pas sûr que la seconde *Intempestive* constitue véritablement le lieu d'apparition de cette pensée³⁴. Bien qu'il s'agisse là d'un point de vue erroné, on peut comprendre que certains lecteurs se soient laissé piéger par le texte. Il s'agit en fait d'une question à la fois simple et compliquée. La difficulté

33. *Ibid.*, p. 217.

34. C'est la thèse soutenue par P. Lacoue-Labarthe dans *L'imitation des modernes (Typographies II)*, Paris, galilée, 1986.

réside principalement en ce que déjà *La naissance de la tragédie* s'organise autour de la figure de la répétition et du recommencement : littéralement, celle de la « renaissance » de la tragédie. On ne saurait donc dire que l'idée de retour surgisse de façon toute première avec l'*Intempestive* sur l'Histoire. Toutefois, on assiste dans ce texte au déploiement de cette figure où elle s'inscrit maintenant de manière plus complexe comme une pensée formulée de manière plus élaborée et comme une prescription politique à caractère utopique. Par ailleurs, il est indéniable que le texte sur lequel nous nous penchons depuis le début contient les premières formulations de cette grande pensée, formulations fort similaires, d'ailleurs, à celles qui nous seront connues plus tard - on peut penser aux textes célèbres du *Gai Savoir*, pour ne prendre que cet exemple³⁵. Un travail de comparaison simple écarte les objections soulevées par les commentateurs.

Il faut dire, un peu à la décharge de ces lecteurs, que le texte de Nietzsche invite à le lire comme l'expression du refus de l'Éternel retour. On y trouve, en effet, des indications au premier regard irréfutables suggérant que le penseur entend jeter le discrédit sur cette idée. Je ne retiens qu'un seul des deux passages où il paraît refuser catégoriquement toute valeur à cette idée :

Au fond, tout ce qui a été possible une fois ne peut redevenir possible une seconde fois que si les pythagoriciens avaient raison de croire que chaque fois que se présente une même conjugaison d'astres les mêmes événements doivent se reproduire sur la terre dans le moindre détail, de telle sorte que chaque fois que les astres atteignent une certaine position un stoïcien doit faire alliance avec un épicurien, César doit être assassiné et Colomb découvrir l'Amérique³⁶.

Et pourtant, en dépit d'affirmations comme celle dont je viens de vous faire lecture, le fait est que c'est bien la pensée de l'Éternel retour qui constitue la clé de la deuxième

35. Voir les aphorismes 341 et 342 plus particulièrement..

36. F. Nietzsche, *UIH*, p. 229-231.

Intempestive. Mais dans ce texte cette pensée n'est pas le produit de l'illumination qui sera révélée quelques années après dans ce que l'on a appelé l'expérience « mystique » que Nietzsche va connaître en Août 1881 (pendant une promenade le long du lac de Silvaplana); ni encore l'hypothèse disons « cosmologique » que le philosophe va confronter dans un certain nombre de ses fragments avec la physique de son temps; et elle n'est pas encore tout à fait cette « doctrine » que le personnage central du **Zarathoustra** entendra professer.

Dans la seconde **Intempestive**, Nietzsche propose cette pensée comme une ressource indispensable pour affronter le nihilisme, une ressource qui est d'abord et avant tout une façon nouvelle d'approcher ce que l'existence contient de plus beau et de plus terrible et qui implique du même coup l'élaboration d'une manière nouvelle d'en parler. Car la « maladie historique » dont Nietzsche veut (se) guérir, nous le savons, est aussi un mal qui affecte le langage : comment alors préparer le *dire* qui permettra de se rapporter à l'histoire d'une manière qui échappe à cette anesthésie du sentiment, et plus particulièrement, à cette anesthésie du sentiment face à la violence ? En racontant à ceux qui n'ont pas encore désespéré leur propre histoire; plus précisément, en reprenant au passé l'événement d'une guérison qui, bien sûr, fut celle des Grecs de l'Antiquité. Car ce que le peuple de la tragédie connut, ce fut un danger étrangement similaire à celui qui menace le monde moderne : danger que l'influence des cultures nombreuses rencontrées, que le passé et le présent des peuples gardé en mémoire ne submerge un peuple pourtant promis à l'avenir. Loin de s'engager, contrairement à ce qu'un commentateur comme Philippe Lacoue-Labarthe affirme, dans l'impossible opération invitant à imiter ces Grecs par ailleurs inimitables, Nietzsche disant l'Éternel retour, invite bien plutôt à renoncer au langage de la grandeur. Il nous prépare ainsi à une patiente reconstruction, à un long processus de rétablissement :

Repoussant ceux qui doutent que le temps tire tout à la lumière, je me tourne pour finir vers cette société d'espérants, pour leur conter sous la forme d'une parabole ce qui a été la

marche et le cours de leur guérison et comment ils ont échappé à la maladie historique; je vais donc leur raconter leur propre histoire jusqu'au moment où, ayant recouvré la santé, ils pourront de nouveau étudier l'histoire et faire servir [le]passé en le subordonnant à la vie, au triple point de vue dont nous avons parlé : monumental, traditionaliste et critique³⁷.

VI

Nietzsche annonçait l'entrée dans l'âge du nihilisme, un âge dont le caractère tragique ne pouvait être retraduit qu'à partir de la pensée de l'Éternel retour. Pensée redoutable que le philosophe décrira parfois comme «tête de méduse », comme une impossible sagesse : car ce qui est donné dans l'éternité du cercle, c'est la pensée nihiliste par excellence. Et pourtant, cette pensée est aussi celle qui nous révèle un au-delà du nihilisme : elle se constitue comme le récit d'un rêve, le rêve de guérison d'êtres blessés, mais invités à dire oui à la vie et à se mettre en quête d'une action qui ne soit plus la répétition de leur propre violence. Bataille accueillera ces deux aspects du tragique nietzschéen mais en un moment de cauchemar. De là sans doute l'aspect plus dur de son propos. On le voit dans l'évocation de la tragédie de Numance dont il parle en 1937 au moment où le fascisme triomphe en Espagne et où il décrit cette communauté de la mort qui offre la représentation de la résistance suprême à l'État. On le voit aussi dans l'évocation de la *Mère-Tragédie* où le rappel du symbole de la Terre ne nous redonne peut-être pas entièrement le rêve nietzschéen³⁸. Quoi qu'il en soit : retenons de ces figures du tragique qu'elles nous le définissent comme le lieu d'un combat : un combat sans cesse à renouveler contre l'oubli de la violence.

François Leroux
Département de philosophie
Collège Édouard-Montpetit

37. *Ibid.*, p. 385.

38Voir «Chronique nietzschéenne » et «La Mère-Tragédie » in *O.C. I.*